Jorge Cernadas y Daniel Lvovich
(editores)

Historia, ¿para qué?
Revisitas a una vieja pregunta

Colaboradores:
Elías J. Palti, Alejandro Cattaruzza, Rosa Belvedresi, Enzo Traverso, Gabriela Águila, Luciano Alonso, Patricia Funes, Ezequiel Adamovsky, José Sazbón, Julián Gallego, Roberto Pittaluga y Mirta Zaida Lobato

prometeo libros



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Sazbón. José había aceptado participar del ciclo de conferencias con su habitual entusiasmo y humildad, y esperó con gran interés la aparición de este libro. Aunque no haya llegado a tenerlo en sus manos, es imposible no recordarlo aquí por su erudición, su rigor intelectual y su generosidad. Sirva entonces este libro como modesto homenaje a su memoria.

Jorge Cernadas y Daniel Lvovich
Los Polvorines, septiembre de 2009

Panel inaugural del ciclo: Historia, ¿para qué?

Alejandro Cattaruzza, Rosa Belvedresi y Elías J. Palti

Alejandro Cattaruzza:

Quiero comenzar agradeciendo la invitación, y señalando que me parece muy auspiciosa la organización de un ciclo sobre estos temas, porque los historiadores hemos sido en general reacios a reflexionar sobre las peculiaridades de nuestras propias prácticas y sobre las características del saber que manejamos. Dado que tal reflexión resulta, a mi entender, tanto imprescindible como beneficiosa, encuentro muy oportuna esta iniciativa y felicito a sus impulsores.

La pregunta que da nombre al ciclo es "Historia ¿para qué?". No puedo asegurar que vaya a ocurrir lo mismo con Elías y con Rosa, pero es seguro que no pueden esperar ninguna respuesta definitiva de mi parte. Voy a proponer, en cambio, algunos modos de considerar esta cuestión que creo nos sigue inquietando. Para intentar pensar ese interrogante, para considerar los asuntos que se esconden por detrás de él, he organizado un muy breve examen de cómo fue planteado y parcialmente respondido en el pasado, y de cómo puede formularse hoy. Una razón de tiempo impide el análisis de las distintas oportunidades y ámbitos culturales en los que esta pregunta fue formulada y de las respuestas ofrecidas; he elegido, en cambio, algunas coyunturas y propuestas que me parecieron significativas.

En el comienzo de la organización de lo que hoy solemos llamar historia profesional, es decir, en algún momento de la segunda mitad del siglo XIX, la

pregunta no solía plantearse explícitamente, pero a mi juicio ocurría tal cosa porque tanto los historiadores como el Estado suponían tener la respuesta. Quiero decir con esto que no se trataba tanto de que a los historiadores en trance de profesionalizarse no les preocupara la cuestión, como de que habían alcanzado, o creído alcanzar, un conjunto de respuestas que les resultaban satisfactorias, en parte heredadas de la etapa anterior. Así, por ejemplo, en la presentación de *La Revue Historique* de 1876, tradicionalmente vista como una de las primeras empresas de la historia que buscaba afirmarse como ciencia y como profesión, Gabriel Monod exponía los principios que la revista se daba a sí misma: "Pretendemos mantenernos –sostenía– independientes de cualquier opinión política y religiosa", para agregar luego: "nuestro punto de vista será estrictamente científico". El autor, más adelante, enlazaba la creación de la publicación con el contexto político y social:

> En lo que respecta a Francia, los dolorosos acontecimientos que crearon en nuestra patria partidos hostiles vinculándose cada uno de ellos a una tradición histórica especial y los que más recientemente han mutilado la identidad nacional lentamente creada a lo largo de siglos, convierten en un deber el despertar en el alma de la Nación, la conciencia de sí misma por medio del profundo conocimiento de su historia.

Este era uno de los objetivos que una revista de historia que se quería científica pretendía alcanzar, pero Monod agregaba otros:

> ...así, todos se sentirán retoños del mismo suelo, hijos de la misma raza, sin renegar de ninguna parte de la herencia paterna, todos hijos de la vieja Francia y al mismo tiempo todos ciudadanos, con el mismo título, de la Francia moderna. Es así como la historia, sin proponerse otro objetivo ni otro fin que el provecho que se saca de la verdad, trabaja de manera secreta y segura por la grandeza de la patria, al mismo tiempo que por el progreso del género humano.[1]

Estos párrafos revelan la presencia de un conjunto de certezas que, con tonos levemente cambiantes, compartían muchos historiadores de la época y, naturalmente, no sólo los franceses. Leídos hoy, es sencillo ensayar algunas líneas de crítica sobre ellos: en el propio texto se plantea que la tarea de la historia es al mismo tiempo científica y patriótica, dos atributos que, como se sabe, no

[1] La reproducción del manifiesto de Monod puede consultarse en el número 518 de *La Revue Historique*, publicado en 1976; los párrafos citados, en Guy Bourdé y Hervé Martin, *Las escuelas históricas*, Madrid, Akal, 1992, pp. 147 y 148.

son sencillos de conciliar. Al mismo tiempo, luego de proclamar su independencia de las opiniones políticas, Monod declaraba su voluntad de contribuir a la consolidación de la identidad nacional. Pocas empresas pueden ser más políticas que ésa; sin embargo, los hombres de *La Revue Historique* no parecían entenderlo de este modo. Funcionaba en sus planteos un complejo conceptual, unas premisas que no se ponían en duda, que enlazaban la aplicación de las reglas del método, la práctica de una historia objetiva, la participación en la tarea de consolidación de la nación y la opinión de que era ésta una empresa que estaba por encima de la política, sin reparar en las posibles contradicciones.

Por otra parte, es posible que a fines de siglo XIX y a comienzos del siguiente la satisfacción ante el estado de la profesión se hallara bastante extendida, a pesar de las naturales excepciones. Estos hombres entendían que su saber era científico y objetivo; se atribuían una misión social, como era "despertar en el alma de la nación la conciencia de sí misma", que los alineaba con la gran empresa que el Estado y parte de las elites estaban encarando; el aparato estatal –y quizá también parte de los públicos que comenzaban a ampliarse– les reconocía cierto privilegio en la interpretación del pasado, aunque éste nunca fue absoluto.

Tal satisfacción no impedía, sin embargo, la crítica de otros intelectuales: Nietzsche la había ensayado ya, de cara a la situación alemana, hacia 1874, aún antes de la fundación de *La Revue Historique*. Entrado el siglo XX, luego de la Gran Guerra y desde otras perspectivas, Paul Valéry llegó a sostener en 1931 que "la historia es el producto más peligroso que haya elaborado la química del intelecto", atendiendo a su influencia política.

Precisamente a observaciones de Valéry contestaba Marc Bloch, años después, en uno de sus libros más conocidos, el que en la Argentina y el resto del mundo hispanoparlante circuló inicialmente como *Introducción a la historia*. La obra, por otra parte, comienza con la evocación de una pregunta formulada por un niño a su padre, que se suponía era un historiador: "Papá: explícame para qué sirve la historia". Y, según decía el propio Bloch a continuación, el libro era su respuesta.[2] Estudios recientes, como el de Massimo Mastrogregori, indican que en realidad la obra constituyó un intento por demostrar a las elites nacionales, a aquellos que Bloch llamaba los hombres de cultura y de acción –dirigentes, funcionarios– cuál era la legitimidad intelectual de la historia, por una parte;

[2] Véase la muy cuidada edición a cargo de Etiénne Bloch, publicada con el título *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, FCE, 1996; la cita, en p. 110, en una versión inicial, y también pp. 121 y 311.

por otra, y esto era lo más importante, buscaba explicar a esos mismos auditorios cuál era su utilidad para la sociedad y cuál el papel que podía desempeñar el historiador en ella. En ese sentido es visible que la pregunta "Historia ¿para qué?" animaba este esfuerzo de Bloch por ofrecer respuestas. Esta impresión aparece reforzada por el hecho de que el plan de la obra, al menos en su segunda versión, preveía una conclusión que llevaba por título "El papel del historiador en la ciudad y en la enseñanza". No es ocioso recordar que este libro se escribía en la Francia ocupada por los nazis y con Bloch ingresando en la resistencia: es en esa coyuntura que Bloch elige como tarea intelectual explicar cuál es el papel social de la disciplina que practicaba.[3]

¿En qué estado está aquel interrogante hoy, a veinticinco años de la publicación en México del libro cuyo título sirve de eje a este ciclo de conferencias?[4] En principio, entiendo que es una pregunta que se sigue formulando, aunque los modos de plantearla y responderla no sean los de etapas anteriores. Ella se encuentra, por ejemplo, detrás de varios artículos de Eric Hobsbawm; uno de ellos es el trabajo recogido en el volumen *Sobre la Historia* que se tituló "La historia de la identidad no es suficiente". Tres importantes historiadoras norteamericanas, Appleby, Hunt y Jacob, se interrogaban hace unos diez años, a la luz del multiculturalismo y de la desarticulación de los sujetos de los grandes relatos tradicionales –los vastos agregados humanos concebidos como colectivos nacionales o de clase– en la historiografía académica, qué historia habría de enseñarse en la escuela; en otro espacio cultural, Pérez Ledesma titulaba un trabajo dedicado a la disciplina "Ese artículo de lujo seriamente odioso", en referencia inequívoca a Nietzsche.[5] Los ejemplos pueden, desde ya, multiplicarse.

Pero también debe tenerse en cuenta que algunos factores han cambiado desde el momento de la aparición de aquella compilación mexicana ¿Cuáles son las transformaciones más notorias en las condiciones de producción de la pregunta, en el contexto historiográfico en el que se la plantea? Es evidente que podrían registrarse también cambios producidos en los mundos más amplios de la cultura y la política que están relacionados con esas modificaciones internas,

[3] Massimo Mastrogregori, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch: Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, FCE, 1998, en particular pp. 95 y siguientes.

[4] Carlos Pereyra y otros, *Historia, ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1980.

[5] Nos referimos, respectivamente, a Eric Hobsbawm, "La historia de la identidad no es suficiente", en *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998; Joyce Appleby, Linn Hunt y Margaret Jacob, *La verdad sobre la historia*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998, pp. 16 y 17; Manuel Pérez Ledesma, "Ese artículo de lujo seriamente odioso" en "Pensar, narrar, enseñar la historia", *Archipiélago*, 47, 2001.

pero en esta oportunidad voy a concentrarme en los que tuvieron lugar dentro de los propios espacios profesionales. En mi perspectiva, se desarrollaron al menos tres cambios importantes, que afectan directamente a la pregunta. Por un lado, la extensión de la duda acerca de la cientificidad de la tarea del historiador y de los productos culturales que son su resultado, promovida por el narrativismo, el giro lingüístico, el posmodernismo, por apelar sólo a algunas de las denominaciones corrientes. En sus versiones extremas, creo, no hay prácticamente posibilidad de diálogo con la historia, pero también debe admitirse que los historiadores no hemos ofrecido respuestas satisfactorias a los planteos más inteligentes que el giro lingüístico realizó. En pocas palabras, algo que ha cambiado es la firmeza y extensión de la convicción que durante mucho tiempo los historiadores tuvieron en torno a la cientificidad de la disciplina; aquella convicción no sólo era patrimonio de los historiadores positivistas de fines del siglo XIX, sino que, fundada en otra noción de ciencia, también era expresada por los primeros *annalistes*, por no hablar de los esfuerzos por hacer de la historia una ciencia social plena, que en los años cincuenta y sesenta asumieron la forma de la preocupación por lo estructural y la cuantificación.

En relación con lo anterior, tuvo lugar un desajuste en el conjunto conceptual clave que organizó la ideología de la profesión desde fines del siglo XIX y a lo largo de buena parte del siglo XX. Ese núcleo señalaba que nosotros producíamos una historia objetiva –una nota importante, al menos hasta el período de entreguerras, a la hora de sostener la cientificidad de la disciplina– y destinada, por el uso que el aparato del Estado o las elites hacían de ella y por propia vocación, a consolidar identidades nacionales. Aquella objetividad fue puesta en cuestión hace tiempo; hoy, no sólo muchos dudan de que el nuestro sea un discurso plenamente científico, sino que ponen en duda también que la nación sea el sujeto más pertinente o el más interesante.

Finalmente, cabe observar que en el razonamiento de Monod que he citado, la historia, a través de la búsqueda de la verdad, "trabaja de manera secreta y segura por la grandeza de la patria, al mismo tiempo que por el progreso del género humano". Una dimensión que provisoriamente puede llamarse ética, quizás cívica al mismo tiempo, estaba inscripta en el argumento. Muchos años después, el historiador Peter Novick, en su libro de 1988 *Ese noble sueño*, referido a la organización de la historia profesional en los Estados Unidos, revelaba qué poco había quedado de aquellas certidumbres. Novick señalaba: "He sido un historiador profesional por más de 20 años; paso la mayoría de las horas del día leyendo, dando clases y escribiendo historia", para agregar: "A

pesar de mi compromiso (como profesional) con la escritura y la enseñanza de la historia, soy incapaz (como ser humano y como ciudadano) de considerar que la empresa profesional del historiador sea, sin ambigüedad, una bendición para la humanidad". La observación es inquietante, o al menos a mí me inquieta; Novick la sostiene señalando que "en las primeras décadas del siglo XX, el trabajo más profesionalmente logrado sobre la Reconstrucción –trabajo saludado por la profesión como el más objetivo, el más equilibrado, el más justo–, fue perversamente racista; los relatos antirracistas eran en su mayor parte burdos y de aficionados".[6] El ejemplo, que ha sido elegido con astucia, subraya la dificultad de hallar algunos contenidos ético-políticos –de cualquier signo– asociados obligatoriamente al ejercicio de la historia profesional. Así, parecemos estar muy lejos de Monod.

Lo que dije acerca de los cambios que sufrió el contexto actual de la pregunta –extensión de la duda acerca de lo científico de nuestro saber, desarticulación de los grandes actores tradicionales, cautela ante lo que es sensato esperar de la práctica profesional de la disciplina– podría impulsarnos al abandono de la búsqueda de respuestas. Pero por el contrario, eso torna la cuestión más imperativa, le da más fuerza y la hace más urgente. Entonces, para arriesgar algunas respuestas, preferiría desagregar la pregunta, atendiendo a un conjunto de prácticas a las que puede referir. Por ejemplo, nosotros podemos plantearnos ¿estudiar historia para qué?, ¿enseñar historia para qué?, ¿divulgar historia para qué?, ¿investigar historia para qué?

Esas cuatro prácticas no son idénticas, no reclaman las mismas acciones ni habilidades; sólo tienen en común, en principio, que están referidas al pasado. Si se avanza un poco más allá, se registra también que los cuatro interrogantes pueden hallar respuestas parciales –que, anticipo, me parecen absolutamente legítimas– si uno atiende al aspecto profesional de esta disciplina, que es quizás el menos seductor, el menos glamoroso, pero que existe. Así, ante la pregunta acerca de para qué estudiar o enseñar historia, una respuesta que señalara "para vender mi fuerza de trabajo en mejores condiciones" no es ilegítima, y en la Argentina de hoy es además una respuesta importante. Lo mismo vale para las otras prácticas involucradas; como les decía, es poco épico, no promete grandes aventuras intelectuales ni políticas, pero es algo que no debe dejar de ser tenido en cuenta, sobre todo si se atiende a lo difícil de la inserción profesional en tanto profesores de historia o investigadores.

[6] Peter Novick; *Ese noble sueño. La objetividad y la historia profesional norteamericana*, México, Instituto Mora, 1997, 2 tomos; la cita en T. 1, p. 27.

Sin embargo, creo que todos sospechamos que hay algo más que esto. ¿Cómo podemos dar cuenta de la presunción, de la idea –quizá decir "del deseo" sea más preciso– que sugiere que el saber que manejamos, su enseñanza, la investigación de sus temas, en fin, que nuestra disciplina y nuestra profesión, tienen algo más que ofrecer?

La primera operación es abandonar la pretensión, tan extendida y que yo mismo usé aquí, de que pueda hablarse de los historiadores en conjunto, o de la historia como una serie de actividades o un espacio institucional homogéneo. La evidencia muestra que al día de hoy se siguen practicando distintos tipos de historia. Algunos de ellos resultan audaces, otros más tradicionales, muchos obtienen reconocimiento estatal, otros el de los pares o el del público. Mi opinión es que hay que abandonar toda suposición de que exista un colectivo de los historiadores uniforme, homogéneo; lo que voy a argumentar vale sólo para un modo de concebir la historia, que no es más legítimo que otros, pero que permite plantear un recorte dentro del mundo de los historiadores. Los elementos mínimos que permiten distinguir ese modo de hacer historia, las convicciones en torno a qué es y cómo debe practicarse la disciplina, indican en principio que hacer historia comienza y termina por plantear un problema. Esto no es nada nuevo: es parte de la propuesta de la escuela de los *Annales*. Ello se enlaza con un segundo planteo que señala que, aunque nuestros productos no puedan pensarse objetivos según el canon positivista –y también a pesar de algunas observaciones del giro lingüístico–, sí sabemos que han sido objetos científicamente construidos y sometidos al control de un campo profesional. Y esto los diferencia de otros relatos y representaciones del pasado y les otorga, entiendo, una mayor capacidad explicativa, aun potencial. Hay un tercer elemento que formularía del siguiente modo: más allá de nuestra voluntad, habrá un uso público de nuestra producción. Y si esto es así, debemos asumirlo y ser conscientes de que nuestro saber se extenderá aun en formas diversas a las originales por fuera del mundo académico.

Entonces, una historia que se piensa como una práctica que arranca de plantear un problema intelectual y termina planteando una pregunta nueva; que se piensa productora, a través de ciertos procedimientos intelectuales controlables, de objetos culturales que son soporte de aproximaciones explicativas, aún parciales, al pasado; una historia que sepa que sus productos serán usados públicamente y que intente intervenir en ese escenario, puede transformarse en objeto de la pregunta por su "para qué". ¿Para qué este modo de hacer historia? No para qué cualquier tipo de historia, sino para qué éste tipo de historia. Aquí no tengo más que respuestas propias para ofrecer.

Creo que vale la pena enseñar, investigar, estudiar y divulgar este tipo de historia porque puede contribuir a la extensión en la sociedad de un modo crítico de pensar la realidad; está claro que no es el único modelo de acceso crítico a ella, y probablemente no sea el mejor, pero sí reclama para su ejercicio una aproximación crítica. Esa extensión en la sociedad de un modo crítico de pensar no pasa tanto por los contenidos, por los resultados a los que nosotros llegamos, sino por exhibir los modos en que construimos nuestro saber; algo que, como dije, ya había intentado Bloch. Claro que esto es mucho más difícil si uno tiene que enseñar historia en el nivel secundario del sistema educativo que si debe hacerlo en un postgrado. No desconozco esta circunstancia, pero en todos los casos el acento debe estar puesto más en la exhibición de los procedimientos que en los contenidos; de todas maneras, también sería de interés demostrar que somos capaces de construir respuestas provisorias a nuestras propias preguntas, y en ese sentido los contenidos reaparecen. Si este razonamiento se sostiene, nos volvemos a dar un horizonte social para las tareas del historiador, y en esa misma operación podemos volver a reinstalar a la historia en el núcleo del proyecto moderno. Pienso que una historia que se conciba a sí misma de este modo puede contribuir, por la vía de difundir los procedimientos del pensamiento crítico en la sociedad, a expandir los espacios de libertad y de igualdad –o a extender los anhelos de expandirlos–, que sigue siendo un objetivo incumplido, y en mi opinión deseable, de la modernidad.

Debe reconocerse, de todas maneras, que esa función de la historia, incluso la de una practicada como dije, exhibe límites. En un acto celebrado hace un tiempo, donde se presentaban dos libros y un video referidos a la represión y al terrorismo de Estado durante la última dictadura argentina, yo cerraba mi intervención evocando una observación de Peter Burke, que planteaba: "Antaño había un funcionario denominado 'recordador'", encargado del cobro de deudas; luego agregaba que "su misión era recordar a la gente lo que le hubiera gustado olvidar. Una de las funciones más importantes del historiador es la de recordador". Es una imagen que me resulta seductora; sin embargo, debe reconocerse que quienes cumplieron aquella función del recordador en la sociedad argentina luego de la última dictadura fueron antes los organismos de derechos humanos –que en algún tramo de su tarea recurren a los mismos procedimientos utilizados por el historiador– que los historiadores. De modo que, como les decía, me parece que en este caso se hacen evidentes las posibilidades pero también los límites que aun una historia como la que describí puede tener en su intervención social.

Rosa Belvedresi:

Antes que nada, quiero por supuesto reiterar la alegría de poder participar en esta mesa y agradecer a los organizadores que me hayan invitado y dado la posibilidad de reencontrarme con amigos y colegas para tratar este tema. Mi intervención va a ser bastante breve, y elegí un registro si se quiere coloquial para hacerla más llevadera. Cuando en su momento me convocaron para participar, pensando en el tópico de la mesa, "Historia ¿para qué?", me dí cuenta que la pregunta se me volvía un poco difícil de asir. Era claramente una pregunta acerca de la finalidad de la Historia, cosa que es obvia, y los filósofos solemos ser muy útiles para decir obviedades. Y en segundo lugar, me parecía también que la serie de conferencias se proponía distintos candidatos al *qué* de la pregunta. La pregunta se me fue volviendo ambigua, y disparando distintas cuestiones que no sé si pude reflejar adecuadamente en lo que preparé para decirles. La otra cuestión que quería comentarles es que antes de la conferencia, conversando con Pablo Buchbinder acerca de la intervención que iba a hacer, yo decía: "bueno, seguro están buscando un filósofo para que formule un elogio de la inutilidad". Así que a eso voy a dedicarme.

Para empezar, quiero referir cuál es el lugar en el cual me voy a ubicar para responder esta pregunta, "Historia ¿para qué?". Claramente no soy una historiadora, de modo que responderé a la pregunta o bien como filósofa, o bien como consumidora de productos históricos. Tomando entonces la primera variante, desde la filosofía, voy a decir una cosa bastante evidente, y es que la filosofía ha intentado responder a la pregunta acerca del para qué de la historia. No puedo aquí evitar mencionar el famoso texto de Niezstche acerca de la utilidad y perjuicios de la historia para la vida, en el que se nos recomienda que una dosis justa de historia es necesaria, pero que el exceso de historia termina por ahogar la vida. Para Niezstche, necesitamos la historia "para vivir y para actuar [...]. Queremos servir a la historia en la medida en que ella sirve a la vida"[7], "ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo".[8] De lo que se trata para Nietzsche es de contrapesar el sentido histórico, que tiene un poder destructivo, con "lo ahistórico y lo suprahistórico [que] son los antídotos naturales contra el ahogo de la vida provocado por la historia, contra la enfermedad de la

[7] Friedrich Nietzsche, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", en *Antología*, Barcelona, Península, 1988, p.55.
[8] *Ibíd.*, p.70.

historia".[9] Lo ahistórico y lo suprahistórico representan un impulso constructivo que es la contraparte necesaria de la capacidad destructiva de lo histórico.

La historia ha sido objeto de atención de la reflexión filosófica muchas veces y casi siempre con resultados poco felices. Me refiero en particular a los intentos filosóficos de desarrollar ideas o planes de la Historia Universal que se llevan bastante mal con la diversidad de los acontecimientos concretos, y que tampoco hacen demasiada justicia a los historiadores profesionales. Tengo que decir también que muchos de esos intentos filosóficos fueron en respuesta a cierto tipo de historiografía concentrada en el detalle minucioso de fuentes y documentos, en la que parecía estar ausente cualquier perspectiva más general, digamos, más claramente histórica.

En las filosofías de la historia tradicionales, y con eso me refiero de manera fundamental al modelo hegeliano pero también a la variante marxista, la historia está para otra cosa que no es ella misma. Es decir, la historia viene a ser la excusa para exponer otro tema. Incluso en el marco teórico provisto por la obra de Marx, la historia ni siquiera refiere a lo que sucedió sino a lo que sucederá una vez que se termine con la propiedad privada, y las consecuencias que se siguen de ella.

En este contexto especulativo, el para qué de la historia está también ligado a un modo particular de entenderla como el desenvolvimiento sustantivo de un sujeto (no importa en este respecto que nos refiramos al Espíritu o a la especie humana). Así, la historia está para sostener ese desarrollo y hacerlo posible.

En la actualidad, en el marco de una filosofía de la historia con una fuerte carga epistemológica, la cuestión del para qué de la historia se enmarca dentro de una pregunta más general acerca del para qué del conocimiento. Así, "historia, ¿para qué?", no es más que una instancia particular de la pregunta más amplia: "conocer, ¿para qué?", pregunta que el género humano se ha hecho desde tiempos inmemoriales, dado que la obtención del conocimiento bajo la forma de una manzana nos expulsó definitivamente del paraíso. Así, frente a tamaña pérdida podemos todavía preguntarnos: ¿para qué lo hemos hecho?, ¿hemos ganado algo?

"Historia ¿para qué?", entonces, podría traducirse a la pregunta: "conocer el pasado ¿para qué?" Y aquí cabe alguna variante de la famosa afirmación de George Santayana, tantas veces citada: "Aquellos que no recuerdan su pasado están obligados a repetirlo". El conocimiento del pasado provisto por la historia sería, así, una forma de memoria o recuerdo que cumpliría como función

[9] *Ibid.*, p.111.

esencial la de evitar la repetición del pasado. Aquí creo que conviene hacer un señalamiento. En este punto, el *para qué* de la historia se asocia fundamentalmente a su utilidad para el presente, en cuanto ejercicio de la memoria, tal como se está planteando en algunos debates actuales. Es bastante claro que recordar no basta por sí mismo para evitar que se repita aquello que recordamos; más bien lo contrario, como bien lo sabemos los individuos desde el psicoanálisis: hay recuerdos que en realidad consisten en la repetición de lo ya vivido, que vuelve así con toda su fuerza al presente. Dicha repetición no es de ninguna utilidad, sino que, más bien, resulta un obstáculo para el presente. Como lo señaló Todorov, a propósito de lo que caracterizó como "memoria literal", no bastó que los sobrevivientes de los campos de concentración nazis recordaran, e hicieran recordar al mundo, su experiencia traumática para que no se volvieran a repetir situaciones similares en los campos estalinistas.[10] (Peor aún, aquellos sobrevivientes del horror del pasado no fueron capaces de cuestionar los nuevos horrores del presente).

Entonces, la asunción de que al interrogante de "historia, ¿para qué?" se puede responder en términos de "para no repetir el pasado", debe ser fuertemente matizada. En primer lugar, porque muchas veces se apela al pasado como una edad dorada que intentamos recuperar (algo así como una juventud añorada o una inocencia perdida). Si se añade que la historia es para no olvidar, de nuevo vale preguntar: no olvidar, ¿para qué? ¿No corremos acaso el riesgo de que el pasado aprisione el presente, o bien bajo la forma de la época de oro que nos esforzamos en recuperar, o bien porque se transformó en juez de la corrupción política del presente, bajo la forma de rituales mecánicos de rememoración?

Habría otra manera en que se podría evocar la frase de Santayana, en la que la variación sería la siguiente: "aquellos que no *conocen* el pasado están obligados a repetirlo" (la anterior era: "aquellos que no recuerdan están obligados a repetirlo"). Me parece importante poner ahora el énfasis en el conocimiento del pasado, y no meramente en su recuerdo. Si bien luego voy a matizar esta cuestión, es importante señalar aquí que puede ser valioso conocer el pasado, es decir, entenderlo, comprender qué fue lo que ocurrió, qué lo provocó, y –aquí estaría el pleno sentido de la frase– ser capaces de trasladar a otras situaciones presentes o futuras ese conocimiento, de modo de poder evitar aquellos sucesos del pasado que nos resultan indeseables. Así, el conocimiento del pasado es útil para –y cito libremente a R. G. Collingwood– "proveer una mirada atenta sobre el presente", o para decirlo en un giro más literario (robado, creo, a Andrés

[10] Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

Rivera), "para establecer las genealogías del presente". Aquí podríamos jugar con una tesis de reminiscencias bíblicas, la de que conocer el pasado nos hará libres. No puedo evitar señalar el optimismo liviano que se esconde detrás de ella, como si el conocimiento del pasado pudiera equipararse al conocimiento del mundo natural, que una vez obtenido permite transformar a la naturaleza en un objeto manejable y previsible para nosotros.

Pero aquí, de nuevo, hace falta señalar otro matiz. Después de todo, si planteamos el tema desde otra perspectiva, por ejemplo, desde la de los historiadores que se dedican a temas que no tienen una vinculación ni directa ni evidente con el presente, digamos por caso, quienes se dedican a la historia de los faraones, a la historia de la Rusia zarista, a la historia del derecho medieval, la pregunta "historia, ¿para qué?" brilla ahora bajo otra luz. La historia se ve ahora como una empresa cognitiva, y como tal no necesita para justificarse más que estar motivada por la curiosidad, y ser guiada por la honestidad intelectual. Que pueda o no ser de utilidad para el presente o para el futuro no entra en juego desde este punto de vista.

Sin embargo, aun como puro conocimiento la historia puede tener un para qué. Me gustaría tomar aquí otra tesis de Collingwood, la de que "la historia es la verdadera ciencia de la naturaleza humana". ¿De qué se trata entonces? La historia no provee ejemplos al presente ni al futuro, ni tiene disponible para nosotros un elenco relativamente estable de figuras que podrían ser trasladables a las situaciones en las que nos hallamos insertos. Y esto por dos motivos. Uno particularmente obvio, nunca nada se repite en la historia, con lo cual de poco más que de inspiración puede servir el pasado para el presente. En segundo lugar, porque la especie humana, el sujeto de la historia tal como la entendemos, no se comporta siguiendo un kantiano plan racional; más bien lo contrario, la historia puede mostrar un conjunto prácticamente inagotable de situaciones absurdas y dramáticas que han costado el sufrimiento de miles de personas y que siguen ocurriendo, es decir, que el conocimiento histórico no nos ha ayudado a evitar. Si hay un *para qué* de la historia aquí no puede ser el de la utilidad inmediata ni tecnológica.

Creo que retomar la cita de Collingwood nos puede ayudar a caracterizar esa condición cambiante e inasible que suele definirse como la "naturaleza humana", expresión que estoy empleando, pero tratando de evitar cualquier compromiso con la historia de la propia expresión, que tiene mucho peso filosófico. De esta manera, no importa cuán lejano, o cercano, o familiar, o extraño nos resulte el pasado que nos presente la historia, es un modo de mostrarnos un ejemplo de

la forma que esa naturaleza humana puede asumir; sin pretensiones de que se repetirá en esas o en otras circunstancias, y por ende casi sin ninguna utilidad para intentar alguna predicción. Simplemente nos viene a ser tan útil como lo es para nosotros el conocer a las personas: dicho conocimiento no nos autoriza a formular predicción alguna, ya que no es lícito extraer conclusiones generales a partir de nuestras experiencias, siempre particulares y biográficamente situadas. Pero resulta especialmente provechoso para nuestra existencia el trato con otras personas, cuando hay de por medio un verdadero esfuerzo por comprender a los otros en toda su diversidad. Tal vez ni siquiera nos sirva de mucho a nosotros mismos, pero sí contribuye a hacernos tolerantes y respetuosos, lo que resulta siempre una buena cosa para aquellos con quienes convivimos.

En línea con esta última reflexión, quisiera ahora enfocar la pregunta desde el punto de vista de una consumidora de productos históricos de diversa índole: libros de historia, documentales, novelas históricas, museos, etcétera. Estoy saliendo ya de la producción más estrictamente académica y de la producción del grupo profesional de historiadores. Las respuestas aquí pueden ser muy variadas en cuanto remiten a perspectivas claramente subjetivas. Es probable que quien consuma productos históricos lo haga por afán de poner en perspectiva su propia existencia. Así, por ejemplo, tendrá interés en aquellos materiales que de algún modo se vinculen a sus orígenes, o a su inserción de clase, o a su pertenencia a un grupo social determinado (en cuyo caso consumirá materiales sobre la historia de la inmigración, o sobre las mujeres en determinado período, verá documentales sobre la *Shoah* o sobre los campos clandestinos de detención en la Argentina, etcétera).

Pero es también probable que quien consume algún producto histórico lo haga por pura curiosidad, curiosidad que está ligada a cierta sensibilidad. En particular, me refiero a una sensibilidad que le permite atender a la densidad del presente, es decir, al modo en que la actualidad que nos rodea no resulta una mera irrupción de la inmediatez, sino que cristaliza, por decirlo de algún modo, un estado de cosas que en cuanto histórico podría haber sido de otra manera, y que, también, *puede* ser de otra manera. De este modo, esta preocupación histórica está ligada a cierta responsabilidad con el presente. No se trata sólo de darnos cuenta de que el mundo que nos rodea es mucho más antiguo que nosotros –comprobación que para muchos puede ser particularmente novedosa–; se trata más bien de entender cómo este mundo ha resultado de quienes en el pasado, como nosotros hoy, han seguido ciertos cursos de acción en lugar de otros. Se trata de comprender lo

existente como realización de una parte de los proyectos del pasado, mientras que muchos otros no han podido siquiera empezar a realizarse.

Creo que esa conciencia o sensibilidad histórica nos enfrenta al mundo de otra manera. Las cosas no siempre han sido así, y aunque aquello que anhelamos no se haya realizado nunca, nada nos impide trabajar para que alguna vez sea posible. Si algo nos enseña la historia es que los esclavos se han liberado alguna vez, pero también que otros han sido esclavizados a su vez. Enseñanza pobre, escaso valor si se quiere tiene la historia, pero tiene la virtud potente de mostrarnos que ni los imperios más poderosos han sido eternos.

Para hablarnos de la fugacidad de lo humano está la historia. Hacen historia quienes son historiadores, presumo yo, y consumimos historia quienes no lo somos, para reconfortarnos de nuestro propio carácter transitorio, confrontándonos con aquello que ha sido alguna vez pero ya no es ni volverá a serlo.

Elias J. Palti:

En el mensaje de invitación a este encuentro, Jorge Cernadas me proponía explorar distintas respuestas posibles a la pregunta que nos convoca. Allí señalaba agudamente el amplio espectro de alternativas a que tal cuestión se abre.[11] Como historiador, sin embargo, no creo poder abordar la misma sin antes dar sentido histórico a la propia interrogación, es decir, tratar de reconstruir cómo la pregunta por el sentido de la historia fue, en cada caso, planteada, y cuáles fueron los marcos conceptuales particulares en que tal interrogación cobraría eventualmente significado. De hecho, como veremos, a pesar de su recurrencia, que permite encontrarla en los contextos más disímiles, no se trata de una pregunta "eterna", sino de una que tiene sus condiciones discursivas de posibilidad, que son, en fin, las que cabría tratar, en cada caso, de analizar.

El primero de los marcos conceptuales en que la pregunta por el sentido de la historia fue planteado es el provisto por el concepto de la historia *magistra vitae*, es decir, de la historia como maestra de vida (concepto originalmente definido por Cicerón en *De Oratore* II.9). La apelación al pasado se sostenía

[11] En efecto, dicho mensaje me fue de gran utilidad para empezar a concebir esta ponencia al sugerirme algunas posibles formas de abordar la cuestión: "¿Porque causa gusto estudiarla, porque es "*magistra vitae*", porque su capacidad predictiva nos puede guiar en la vida personal o política, porque sirve a la liberación de los pueblos o a su sometimiento, porque consolida una identidad nacional, social, de género o la que fuere, porque es parte inescindible de la moderna división del trabajo?"

allí en la perspectiva del mismo como una suerte de reservorio de lecciones, máximas morales, ejemplos que permitieran orientar nuestra conducta presente. Reinhart Koselleck, el fundador de la escuela alemana de "historia de conceptos" (*Begriffsgeschichte*), quien en su libro *Futuro pasado* incluye un capítulo titulado, justamente, "la historia *magistra vitae*",[12] señala cuál era el presupuesto en que descansaba este concepto histórico, que fue el predominante en el mundo antiguo: la idea de *repetibilidad* de la historia. Si la historia nos puede ofrecer lecciones morales substantivas para el presente es porque, según se supone, las mismas situaciones fundamentales se repiten, básicamente, en los distintos tiempos, épocas o lugares. Este presupuesto se asocia, a su vez, a una visión esencialmente estática del mundo: para los antiguos, el universo había sido creado de una vez y para siempre. En suma, no había todavía un concepto de historia asociado a la noción del devenir de la temporalidad, de la misma como un flujo irreversible. De allí que no fuera tampoco concebible aún la idea de *Historia* como un sustantivo colectivo singular; lo que existían entonces eran *historias*, en plural, es decir, un conjunto de situaciones particulares, que eran, justamente, las que eventualmente se repetían en las diversas épocas y lugares (como muestra Koselleck, las que se escribían entonces eran siempre "historias de..."; pretender hablar de la "historia", sin más, no hubiera tenido sentido alguno para los antiguos).

Este concepto estático del mundo lo va a retomar el cristianismo, pero le va a adosar a tal ideal pedagógico de la historia la premisa de que las acciones humanas, al igual que el mundo natural, van a ser, básicamente, el modo por el cual Dios revela a los hombres el plan de la creación. El mirar hacia el pasado, conocer la historia, se vuelve ahora el intento de penetrar en la mente divina, entender cuál fue el diseño de Dios en el momento de la creación, es decir, el modo por el cual Dios nos habla a los hombres.

La quiebra del ideal pedagógico ciceroneano de la *historia magistra vitae*, que el cristianismo heredara de la Antigüedad, y la emergencia final del concepto de *Historia* como un sustantivo colectivo singular, asociado a la idea de devenir temporal, es un fenómeno relativamente reciente. Koselleck analiza cómo se produjo el mismo, señalando que dicho proceso se encuentra íntimamente asociado a los desarrollos tecnológicos de los siglos XVII y XVIII y, sobre todo, a la experiencia revolucionaria, que van a dar origen a una nueva conciencia de la temporalidad. Esto es lo que dicho autor define en términos de la ruptura entre espacio de experiencias y horizonte de expectativas. Producido este divorcio,

[12] Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1992.

el futuro no resultaría ya legible en las lecciones del pasado, las experiencias acumuladas no servirían más de guía confiable respecto del comportamiento previsible de los acontecimientos por venir. Del relato del pasado ya no podrían extraerse lecciones morales substantivas para el presente. Esta nueva conciencia de la temporalidad va así a obligar a replantear la pregunta de "Historia ¿para qué?". La respuesta que encuentra Koselleck a la cuestión sobre el sentido de la historia, a partir de la quiebra del ideal pedagógico clásico, es que la historia se va a replegar necesariamente sobre las formas vacías de la temporalidad. Ésta no puede proveer ya orientaciones normativas, pero sí descubrir patrones de devenir temporal. Koselleck señala una ley más general, que es la que expresa, para él, la marca distintiva de la modernidad, que llama, retomando una expresión de Henry Adams, la "ley de aceleración del tiempo", y que afirma que el cambio se produce a intervalos cada vez más cortos de tiempo. Convertido en un puro fluir de acontecimientos, la historia pierde, pues, todo significado trascendente. Aun así, el pensamiento moderno no podrá rehuir completamente a la pregunta respecto del sentido de la historia, a dónde conduce la misma. En fin, muerto ya Dios, ¿cuál es el fin de nuestra existencia colectiva?

Es aquí que aparecen las filosofías de la historia del siglo XIX, que es también cuando surge la historia como disciplina científica. De lo que se trata, a partir del siglo XIX, no es ya de desentrañar el secreto plan providencial, sino de buscar su sentido en la propia lógica objetiva del desenvolvimiento de los acontecimientos. Tras estas filosofías de la historia persiste, sin embargo, un supuesto de matriz teleológica, es decir, la idea de que la historia marcha espontáneamente a la realización de ciertos valores, se orienta según su misma dinámica inherente, en el sentido del progreso, el aumento de la libertad, la expansión de las formas democráticas de gobierno, etcétera. Habría así, en fin, una especie de secreta complicidad entre el ámbito fáctico (el desarrollo objetivo de la historia) y el plano de los valores. Pero, por otro lado, esta concepción teleológica que entonces se impone, y que es típica de las filosofías de la historia del siglo XIX y se encuentra en la base de la emergencia de la idea de la *Historia*, va a chocar permanentemente con el afán de verdad, con la pretensión de objetividad que se autoimpone la historia en tanto que disclipina académica. La objetividad de la historia va a exigir, al mismo tiempo, que no se descarte *a priori* la posibilidad de que los resultados de la investigación histórica terminen demostrando lo contrario a lo que uno supone de antemano, es decir, que se termine descubriendo que los principios que orientan su desenvolvimiento no sean verdaderamente la realización de la libertad o de la democracia, sino todo lo contrario, que lo que enseña la historia es el autoritarismo, la intolerancia, etcétera.

Esto nos lleva a Friedrich Nietzsche, sobre todo en sus *Consideraciones intempestivas*,[13] parte de las cuales citó Rosa Belvedresi con referencia a la posibilidad de una contradicción entre historia y vida. Cuando afirma que un organismo social sólo puede asimilar la dosis de historia que es compatible con su propio metabolismo, más allá del cual resulta mórbido, Nietzsche hace manifiesta ya esta aporía de la modernidad. Es cierto, de todos modos, que ésta todavía no se va a plantear aún como tal en el siglo XIX, sino sólo en la medida en que se empiecen a quebrar aquellos marcos teleológicos en que las filosofías de la historia descansaban, es decir, cuando se derrumbe el supuesto de una suerte de armonía preestablecida entre el ámbito de la historia y el reino de los valores. En fin, sólo cuando se desmorone el supuesto de que la historia tiene un sentido podrá emerger la cuestión del objeto de los estudios históricos, que es la que se encuentra implícita en esta convocatoria. Si la historia no tiene un fin, cabe preguntarse entonces cuál es el fin de los historiadores. Sin embargo, como veremos, esta cuestión se volvería, al mismo tiempo, sumamente complicada de abordar.

Para Nietzsche, si la historia resulta incompatible con la vida es porque, en última instancia, el conocimiento de la historia sólo nos termina por revelar el sinsentido de la historia, es decir, lleva a confrontarnos con aquello que resulta impensable, inasimilable para cualquier comunidad, mientras exista como tal: la radical contingencia de sus orígenes y fundamentos. Para tomar un caso hoy en boga, es cierto que existen *Estados*, pero que existan *naciones* (i.e., que los Estados se funden en *nacionalidades* preexistentes a los mismos) se trataría, en realidad, sólo de un mito. El que exista algo así como una *identidad nacional*, un conjunto de rasgos que nos identifiquen a todos los miembros de una comunidad dada, y nos distingan respecto de todos los miembros de aquellas otras comunidades con las que linda, es algo que históricamente no se sostiene.

En última instancia, el conocimiento de la historia nos confrontaría ante la evidencia de que no hay ninguna razón sustantiva para que, por ejemplo, las provincias norteñas de la Argentina no sean parte de Bolivia, salvo los azares de las batallas durante la Guerra de Independencia, es decir, nos mostraría aquello que ninguna comunidad que funcione efectivamente puede aceptar: nadie, ningún jujeño, digamos, va a ir a dar la vida en una guerra contra un boliviano simplemente porque Belgrano o Rondeau en 1811 perdieron una batalla contra las tropas mandadas por Abascal. Hay que suponer que hay algo

[13] Friedrich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Madrid, Alianza, 2000.

más en juego para que una comunidad esté dispuesta a constituirse y sostenerse como tal (como dice Anderson, como *comunidad imaginada*).[14] Es en ese sentido que Nietzsche plantea tal incompatibilidad entre historia y vida, en tanto que la primera nos enfrentaría con aquello que ninguna comunidad puede aceptar sin destruirse, que es la contingencia, la arbitrariedad de sus orígenes y fundamentos.

Poco después que Nietzsche planteara esto, aparecería la llamada teoría de la secularización (quien primero la formula es Carl Schmitt), que dice que esta búsqueda de sentido propia de la filosofía de la historia revela que, en el fondo, ésta no es más que una versión secularizada de las viejas escatologías cristianas. Hans Blumenberg, más recientemente, va a hacer, sin embargo, una distinción. Para él, la filosofía de la historia no va a heredar los contenidos ideales del pensamiento cristiano, sino fundamentalmente un lugar vacío, que es la pregunta misma por el sentido de la historia. Las filosofías de la historia, en última instancia, no van a hacer más que otros tantos diversos intentos de llenar simbólicamente ese vacío, es decir, tornar inteligible y soportable un mundo que ha perdido ya toda garantía trascendente.[15] La pregunta actual sólo surge de la disolución, justamente, de estas filosofías de la historia. Lo que se va a plantear ahora es, concretamente, cuál es el sentido de la historia en una era post-secular, donde no sólo ha muerto Dios, sino en la que, además, todos los remedos seculares de Dios (la libertad, la democracia, etcétera) han perdido su anterior eficacia como dadores primitivos de sentido, articuladores de *mundo*.

Quien intenta ofrecer una respuesta a esta pregunta, así reformulada, es Zygmunt Bauman, en su libro *Legisladores e intérpretes*. La misión del historiador ya no sería, desde ya, tratar de descubrir cuál es el secreto plan de Dios, pero tampoco escudriñar cuáles son los fines a los cuales supuestamente se orienta la historia. Se trataría ahora de algo mucho más modesto: el fin del historiador (el cual ya no se confunde con el fin de la *Historia*) es ampliar nuestro horizonte cultural al ponernos en contacto con realidades, gente, etcétera, que nos resultan ajenas, volvernos familiares esas culturas o universos extraños o incomprensibles para nosotros. Y para que eso sea posible, el historiador debe, al mismo tiempo, volver extraño lo familiar, es decir, minar la naturalidad, el

[14] Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

[15] Véase Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*. Francfort, Suhrkamp, 1999. Sobre el mismo, véase Elías J. Palti, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001.

velo de transparencia y racionalidad con que se nos presentan nuestras propias creencias y realidades presentes.[16]

Si me disculpan, voy a leer una cita que creo que ilustra bastante bien esta nueva idea de que existiría un sentido de la historia (como *rerum gestorum*) luego del fin del sentido de la historia (como *res gestae*). La misma es de Sam Wineburg, un especialista en educación:

> No es fácil sortear la tensión entre el pasado familiar, que se muestra tan importante para nuestras necesidades presentes, y el pasado extraño e inaccesible, cuya aplicabilidad no se nos hace manifiesta de modo inmediato. La tensión existe porque ambos aspectos de la historia son esenciales e irreducibles. Por una parte, necesitamos sentir el parentesco con la gente que estudiamos, pues es precisamente esto lo que compromete nuestro interés y nos hace sentir en conexión. Terminamos viéndonos como herederos de una tradición que nos proporciona amarraduras y seguridad ante la transitoriedad del mundo moderno. Pero esto es sólo la mitad de la historia. Para desarrollar al completo las cualidades humanizadoras de la historia, para servirnos de la capacidad de la historia de, en palabras de Carl Degler, *expandir nuestra concepción y nuestra comprensión de lo que significa ser humano* necesitamos dar con el pasado distante –un pasado menos distante de nosotros en el tiempo que en modos de pensamiento y de organización social. Es éste, un pasado que nos deja al principio perplejos o lo que es peor, simplemente aburridos, el que más necesitamos si queremos llegar a comprender que cada uno de nosotros es más que el puñado de etiquetas que nos son adjudicadas al nacer. El encuentro sostenido con el pasado menos familiar nos enseña a apreciar las limitaciones de nuestra breve estancia en el planeta y nos permite convertirnos en miembros de la totalidad de la especie humana. Paradójicamente, puede que la relevancia del pasado se encuentre precisamente en lo que nos choca por su inicial irrelevancia.[17]

Según vemos, el sentido que se encontraría en la historia a partir de que se quiebran las visiones teleológicas de la historia radicaría en el hecho de que, justamente, confrontarnos a este vacío de sentido, a la contingencia de los fundamentos de nuestros modos de convivencia colectiva, nos permitiría,

[16] Zygmunt Bauman, *Legisladores e Intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

[17] Sam Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*, Philadelphia, Temple University Press, 2001, pp. 5-7.

de alguna forma, minar las identidades sustantivas y desarrollar un sentido de tolerancia hacia el otro, hacia el que nos es extraño, que sería, en fin, el presupuesto de una democracia pluralista. Parece ser, pues, que la quiebra de los teleologismos abre las puertas ahora a una forma inversa de complicidad entre saber histórico y vida, entre el ámbito fáctico y el reino de los valores. Ya no es la misión de la historia crear sentidos ilusorios de comunidad imaginada, sino revelarla justamente como tal (una comunidad *imaginada*), lo que alinea así nuevamente a la escritura histórica en un horizonte democrático.

Sin embargo, entiendo que también esta visión se puede problematizar. Dicha nueva perspectiva del historiador como intérprete plantea, básicamente, dos dilemas. En primer lugar, la cita que vimos presupone la posibilidad de un distanciamiento respecto de nuestros propios supuestos, de alcanzar un punto arquimédico que nos permita acceder a aquello que nos es extraño sin reducirlo a lo que nos es familiar, sin simplemente proyectar sobre él nuestras propias creencias, destruyéndolo así como tal. Presupone, en fin, un concepto de Verdad. Tal pretensión de objetividad, sin embargo, se ha tornado ya insostenible, por las mismas razones que la han vuelto, al mismo tiempo, necesaria. En definitiva, la propia quiebra de los teleologismos que abre las puertas a la idea del historiador como intérprete va a ser también la que va a minar el supuesto en que esta misión del historiador como intérprete se funda.

El segundo dilema es un dilema inverso, que aparece cuando surge la pregunta, más radical, respecto de si es efectivamente cierto que el socavamiento de las identidades colectivas, la revelación de su naturaleza contingente, últimamente arbitraria, lleva a un mayor pluralismo, y no, por el contrario, a la anomia; si el descubrimiento del fondo de irracionalidad, del sinsentido subyacente a todo orden social y político, no nos hunde en una existencia mecánica, fantasmática, repetitiva. En fin, habría aquí que volver, otra vez, a Nietzsche, respecto de la idea de la incompatibilidad entre historia y vida. En este último caso, si la revelación de la contingencia de los orígenes y fundamentos de nuestra existencia colectiva resulta destructiva de todo sentido de comunidad, se invertiría, pues, la problemática que planteaba recién. Lo que surge aquí es la pregunta respecto de si ello no nos devuelve a la necesidad del historiador de servir de vehículo para crear sentidos de comunidad, construir mitos de identidad en un momento en que se sabe, sin embargo, que son tales, y que, por lo tanto, ya no podemos creer en ellos (en definitiva, la construcción de mitos es como esos juegos en los que no se puede decir el nombre; cuando se dice el nombre, se termina el juego).

En suma, la pregunta "Historia ¿para qué?", formulada hoy, esto es, la cuestión acerca del sentido de la escritura histórica en un contexto post-secular, nos enfrenta a un doble dilema: por un lado, la simultánea necesidad e imposibilidad de distanciamiento, y por otro lado, la simultánea necesidad e imposibilidad de identificación. Un doble dilema para el cual ya no hay respuestas *a priori* válidas, y quizá probablemente tampoco las haya *a posteriori*.

Lamento esta conclusión quizás algo descorazonante, sobre todo para los que recién comienzan en este *métier* (a nosotros ya no nos queda otra alternativa que persistir en esta empresa en la que estamos embarcados), pero entiendo que la misma ayuda, al menos, a entender por qué, en el mismo momento en que la pregunta por la escritura histórica se vuelve acuciante, los historiadores se tornan, sin embargo, más reacios a abordarla. En fin, la misma quiebra del supuesto de un fin de la historia que hace que finalmente pueda surgir la interrogación respecto del fin de los historiadores, torna también su tratamiento sumamente problemático.